



De la tente à la terre, de la terre au ciment Persistance et permanence de la tente dans un village de sédentarisation (Merzouga, Maroc)

Marie-Luce Gélard

► To cite this version:

Marie-Luce Gélard. De la tente à la terre, de la terre au ciment Persistance et permanence de la tente dans un village de sédentarisation (Merzouga, Maroc). Socio-anthropologie, 2008, 22, pp.123-143. hal-00429142

HAL Id: hal-00429142

<https://hal.science/hal-00429142>

Submitted on 11 Nov 2009

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Socio-anthropologie

N°22 | 2008

Archéo-anthropologie funéraire

Varia

De la tente à la terre, de la terre au ciment

Persistance et permanence de la tente dans un village de sédentarisation (Merzouga, Maroc)

MARIE-LUCE GÉLARD

p. 123-143

-
- ¹ Partiellement sédentarisés dans une enclave saharienne du sud-est marocain, les Aït Khebbach appartiennent à la puissante confédération berbérophone des Aït Atta. Ils en constituent l'une des principales tribus sahariennes. Installés aux confins du Tafilalt à quelques kilomètres de la frontière algérienne, leur situation géographique est le résultat de différents conflits frontaliers entre le Maroc et l'Algérie ainsi que des politiques de sédentarisation forcées à l'initiative coloniale reprises ensuite par le Makhzen. Cette situation particulière contraint la tribu à une sédentarisation massive mais non totale et son immobilisme relatif s'oppose en permanence aux perceptions idéelles du groupe, lesquelles manifestent toujours la prévalence de la mobilité y compris dans un espace de nomadisation rétréci¹. Les implications territoriales liées au mode de vie nomade demeurent sommitales, au niveau des politiques foncières et face aux pouvoirs locaux. Et, si aujourd'hui, l'habitat sédentaire est devenu majoritaire, la tente nomade demeure/devient un « objet » indispensable à chaque famille, elle est notamment au centre des cérémonies du mariage.
- ² D'une manière générale, les représentations liées au nomadisme entraînent une vision du monde au sein de laquelle la protection (physique, parentale, symbolique) est déterminante. Ainsi, la gestion des mobilités est intimement liée à la notion d'abri, perçue par les nomades non comme la simple représentation d'un lieu qui protège des intempéries mais, de manière,

intrinsèque, comme la préservation de l'adversité. Pour tout saharien, seul l'abri permet l'existence, il serait la forme métaphorique de l'essentialisme occidental, l'abri précéderait en quelque sorte l'existence puisque, sans abri, les vents « effacent la substance de l'être » (H. Claudot-Hawad, 1984 : 172). Ce texte mobilise certaines des perceptions qui ont cours au sein de sociétés nomades sahariennes berbérophones (Aït Atta du sud marocain, populations touarègues) et arabophones (Maures de Mauritanie).

La notion d'abri dans la société berbère²

- 3 Le vocabulaire berbère est extrêmement abondant et diversifié pour nommer les cavités, les trous, les cachettes, les abris naturels multiples, il souligne bien « l'intérêt et l'attention accordés par les nomades au moindre accident du terrain utile à leur vie (M. Gast, 1968 : 389) ». Ainsi, en touareg, par exemple, une distinction terminologique est faite entre *tétekkeout* sorte de trou naturel à orifice circulaire dans une paroi de rocher et le mot *éouélé* qui se réfère, lui, au rocher formant un toit naturel, un abri sous roche. Cette richesse sémantique est loin d'être anodine, elle révèle l'importance de la notion d'abri et, au delà, de la protection, essentielle à la compréhension de la société.
- 4 L'abri renvoie au rôle social essentiel de la femme, toujours associée à celui de la protectrice. Chez les Aït Khebbach, la femme est comparée au pilier (*tirsal*), sur lequel repose la tente (*takhmt*) toute entière. Cette métaphore de la femme/tente est fondamentale ; elle apparaît comme un poncif au sein des sociétés nomades berbères, et à plus forte raison pour les populations touarègues, dont on sait l'attachement à la transmission des biens utérins communautaires³. C'est aussi le cas dans la société maure où la tente constitue le support par excellence de l'identité féminine, et ceci par un double processus : d'une part, l'épouse est associée, dans la langue courante et dans l'espace, à sa tente, et, d'autre part, l'architecture est conçue telle un corps humain, féminisé par la présence en son sommet d'un motif rectangulaire brodé de fil blanc, représentant une parure féminine et appelé « collier de la tente » (*glâdat el-khayma*) (S. Boulay, 2004).
- 5 Le terme touareg d'*ébawél*, référé à la notion d'abri a plusieurs sens. « Il désigne d'abord une petite cavité où s'immobilisent et stagnent les éléments et les objets : c'est un lieu qui fournit un abri, qui offre une protection et une certaine stabilité (H. Claudot-Hawad, 1984 : 171) ». Ce mot, souligne l'auteur, indique également l'abri que représente la parenté matrilineaire, métaphoriquement représentée par la tente, un espace clos qui protège de l'extérieur. Le mot désigne aussi diverses entités sociales comme le pays, le territoire, le groupe de parents qui forment le campement de base, la confédération, la société toute entière. Autrement dit, ce qui permet d'enraciner l'identité de l'individu. En effet, toutes les unités sociales que la notion d'abri est amenée à désigner sont incluses les unes dans les autres et sont figurées comme une tente avec ses piquets latéraux et son piquet central. Ainsi se construit la stabilité et la longévité de la collectivité, vue comme une tente dont les éléments sont structurellement liés (H. Claudot-Hawad, 1984 : 102).
- 6 La notion d'abri s'associe à celle d'intérieur en opposition avec l'extérieur, le

vide, le danger. La tente est conçue comme un espace « plein » par opposition au vide de l'espace inhabité (S. Boulay : 2004). L'opposition, commune à la plupart des sociétés, entre relation d'intériorité et d'extériorité paraît ici essentielle car c'est elle qui permet de définir, d'un point de vue endogène, l'identité des groupes. Chez les Aït Khebbach, l'univers se construit schématiquement autour de cette dichotomie, l'intérieur se réfère aux lieux habités, tente/campement, maison/village, l'extérieur englobant tout le reste. Le mot « là-bas » (*azyin*) sert plus globalement à désigner tout ce qui n'est pas référé à une proximité connue, il est employé pour désigner « l'ailleurs », entendue comme altérité première⁴.

La tente : métaphore de la famille

- 7 Chez les Aït Khebbach, la tente est tissée de laines de chèvre et de dromadaire⁵. Dans le monde berbère nomade, les tentes peuvent être en peau comme chez les Kel Ahaggar ou en natte comme chez les Kel Ferwan. On retrouve essentiellement trois métaphores de la tente nomade, celle du corps humain⁶ ou de la femme⁷, celle de la famille⁸ et enfin celle des perceptions cosmogoniques⁹. Chez les Aït Khebbach, la tente (*takhamt*), désigne la famille, entendue dans son acception la plus large¹⁰. La tente est composée de deux poutres (*tihmmarines*) symbolisant le couple fondateur (le père et la mère) liées entre elles par une pièce de bois cintrée (*ahmar*)¹¹. Au sommet de la tente, les deux poutres s'entrecroisent pour, dit-on, manifester l'intégration et le partage. Cette fonction d'intersection, de croisement, — outre les nécessités proprement techniques, les deux poutres supportant ensemble le poids de la tente —, est primordiale pour les Aït Khebbach. L'intersection est associée à une fusion de deux éléments. Les bandes de laine noire tissées¹² (*ahlasse*) recouvrent cette armature et protègent du froid et du soleil. Les piquets latéraux (*teeakzines*) qui permettent d'étendre l'espace vital de la tente, figurent les enfants du couple. Dans cette société agnatique¹³, où le mode de résidence est virilocal, le départ d'un fils qui se marie ne perturbe en rien la structure physique de la tente, l'un des piquets latéral qu'il représentait se détache sans engendrer de modification. La situation est similaire au départ de ses sœurs. Par contre, le décès d'un des deux parents est figuré très concrètement par le retrait de l'un des piliers centraux. La tente perd alors sa forme initiale et ne peut plus représenter l'abri et la protection antérieure. En d'autres termes, lorsque la tente s'affaisse, c'est toute la structure familiale qui se voit modifiée.

De l'abri à la protection

- 8 Les Aït Khebbach emploient le vocable *asntl* pour désigner l'abri, référé à la protection. Si le terme est utilisé concrètement pour évoquer un individu entrant dans sa tente pour se protéger des intempéries (tempête de sable, pluie, etc.), il désigne aussi la dimension « pactuelle » des relations entre groupes, pleinement signifiante au niveau de la société tout entière.
- 9 Cette dimension est déjà relevée par Ibn Khaldûn lorsqu'il définit deux éléments constitutifs de la société : les liens de parenté (*nasab*) et les pactes

(*walâ*). Ces derniers revêtent des formes multiples (protection, demande d'excuse, adoption, colactation, etc.), ils établissent des relations entre individus et entre groupes. La genèse de ces rituels d'agréations définitives ou partielles est fonction des vicissitudes de l'histoire des groupes qui les pratiquent. L'impact de ces formes de parenté élective conduit vers une formalisation parfois événementielle, comme celle de prohibition matrimoniale récente¹⁴, et historique, illustrant une conception pactuelle des relations de parenté où la protection est un acte créateur, fondateur du lien de parenté.

10 Il existe plusieurs modalités rituelles pour l'acquisition de la protection, mais seul l'engagement durable nécessite le sacrifice sanglant. Si la fonction sacrificielle a été largement décrite par l'ethnologie au Maghreb¹⁵, par contre l'articulation entre la convention qu'elle engendre, dimension à la fois contractuelle et statutaire dont découle le sacrifice, et les liens de parenté, ont peu retenu l'attention des chercheurs¹⁶.

11 La protection peut être soit temporaire soit permanente. La première s'applique le plus souvent à l'étranger qui pénètre sur le territoire d'une tribu étrangère à la sienne, à qui l'on donne l'*amur* (*mezrag* en arabe). L'*amur* signifie la « lance »¹⁷, objet que le protecteur donnait à son protégé lorsqu'il ne pouvait l'accompagner, la lance faisait alors office de gage de protection. A. Hanoteau et A. Letourneux (1893, tome 2 : 61-63) relèvent la même pratique, consistant à donner à son protégé un objet connu de tous pour appartenir au protecteur et qui a valeur de sauf-conduit. H. Bruno et G.-H. Bousquet (1946) distinguent la protection accordée de celle dite de plein droit, laquelle se rapporte à des lieux : les marchés, espace de neutralité par excellence et les habitations, refuges accessibles à tous individus, y compris à l'ennemi du propriétaire.

12 La protection permanente et indéfectible permet, par l'intervention du rituel sacrificiel, d'intégrer des groupes étrangers à la tribu. Cette pratique, très répandue chez les Aït Khebbach a permis d'intégrer de nombreuses familles, les groupes « protégés », littéralement « ceux qui ont égorgé » (*unna ighrsen*)¹⁸. Cette forme de protection se transforme ainsi en une modalité d'agrégation tribale pensée sur le mode de l'apparentement. Et enfin, on observe une dernière modalité de protection, le plus souvent dépendante de la précédente, et qui consiste à établir un lien de parenté de lait entre deux groupes, il s'agit du pacte de colactation collectif. Ce dernier paraît avoir été usité afin de réguler les conflits entre tribus. Il s'agit d'un pacte de modération ou de « pondération » tribale pour reprendre l'expression de Hammou Belghazi (1998, 2003). Ainsi, des tribus ennemies ont décidé de s'allier en créant une relation de parenté, mettant ainsi un terme définitif à leur opposition guerrière. Les Aït Khebbach se sont ainsi liés à une tribu arabe, les Beni M'hamed, en établissant un pacte de colactation.

13 L'instauration de la colactation collective génère un ensemble de prohibitions dont on connaît le caractère classique, en effet, la parenté de lait s'assortit de prohibitions matrimoniales strictes. Or, ces prohibitions, outre leur intérêt face aux perceptions de la parenté, nous renseignent sur la dimension symbolique primordiale de l'espace habité et de l'incidence durable de l'abri que constitue ou a pu constituer la tente d'une famille.

14 À Merzouga, certaines intentions de mariage sombrent brutalement, lorsque la mère du prétendant s'écrie : « Non, elle est *tafergant* ! », (*Oho, tga tafergant* !), signifiant que le mariage avec la jeune fille convoitée est

impossible. Les prescriptions matrimoniales distinguent schématiquement les fractions endogènes qui peuvent théoriquement pratiquer n'importe quel type d'alliance, des fractions allogènes (groupe agrégé à la tribu d'origine, via le pacte de protection et le sacrifice sanglant). Parmi celles-ci, certaines seulement sont soumises à l'interdit d'alliance suscité qui découle d'anciens pactes de colactation unissant ces fractions¹⁹. Les fractions soumises à l'interdit matrimonial parce qu'elles sont unies par une parenté de lait, sont dites « *tiferrganin* ». On rend compte de l'origine du terme par la racine berbère FRG²⁰, de *afrag*, la haie, la clôture. Chez les Aït Khebbach, le mot désigne également l'enclos situé à proximité de la tente et dans lequel les petits non encore sevrés, sont enfermés en attendant le retour des troupeaux en pâture. Il s'agit d'une sorte de barrière protectrice²¹ destinées à protéger les femelles et leurs progénitures. *Afrâg* désigne la clôture et *afergân* l'abri que les bergers, en transhumance, construisaient jadis à l'aide de branches et de pierres pour protéger les agneaux contre les animaux sauvages (H. Belghazi, 2003 : 38).

15 Les groupements, ne pouvant pratiquer d'alliances exogames sont ainsi métaphoriquement représentés sous la forme d'espaces clos qu'il convient de ne pas mettre en contact. En effet, selon la conception locale, l'union de deux individus *tiferrganin*, est suivie d'une sorte de malédiction qui s'abat soit sur le couple (maladie, paralysie, décès), soit sur sa descendance (enfants anormaux) ou enfin, sur les ressources familiales (dromadaires, bovins).

16 Aujourd'hui, le pacte de colactation n'est plus une pratique attestée, toutefois les alliances actuelles semblent toujours déterminées par ces anciens pactes. Chez les Aït Khebbach, le terme « *tafergant* » est utilisé pour nommer l'interdit matrimonial, employé à propos d'individus issus de deux fractions unies par un pacte de colactation et désigne donc aussi l'enclos situé à proximité de la tente.

17 Le parallèle sémantique établi entre l'enclos destiné aux petits non encore sevrés et l'interdit matrimonial éclaire les représentations relatives à la substance lactée d'une part et à l'espace habité, la tente, d'autre part.

18 G. Marcy (1936 : 971) avait déjà noté, lors de l'établissement du pacte de colactation (*tâd'a*), ses conséquences au niveau des enclos situés autour de la tente : « Par le seul effet de sa conclusion, l'alliance détermine, sur le terrain, autour de la tente de celui qui y participe, une zone d'interdit magique où son frère — protégé lui-même de façon identique par la toute-puissance de la *tâd'a* — ne peut, sauf permission du propriétaire, absolument rien toucher sans s'exposer à de redoutables châtiments célestes. »

19 Chez les Aït Khebbach, les fractions unies par un pacte de colactation, ne peuvent installer leur tente sur les mêmes emplacements. Ainsi, la séparation entre individus apparentés via le lait est absolue qu'il s'agisse de l'alliance, strictement prohibée, ou de la simple proximité géographique.

20 L'homologie entre prohibition matrimoniale et enclos réservé à l'usage des femelles allaitantes renvoie aux liens directs entre lactation humaine et animale. La substance lactée apparaît, de la sorte, comme une entité indépendante²². Son importance est renforcée par l'expression : « je te le jure sur le lait fort » (*Adach galch s-ogho ichkan*), locution usitée seulement dans les contextes les plus graves²³.

21 De multiples légendes attestent du caractère hautement sacré du pacte de colactation, comme dans cet exemple, relevé par C. Coursimault (1917 : 264) : « Le caïd des Aït Ykko aperçut un jour portant un enfant une femme qu'il ne connaissait pas et qui lui plut. Il s'approcha d'elle dans l'intention de la

posséder, mais quand il fût tout près, elle s'évanouit à sa vue, et cependant il entendait les vagissements de l'enfant. Il s'éloigna et la revit à nouveau, mais chaque fois qu'il se rapprochait la femme disparaissait. Quand il fut fatigué de ce manège, son idée l'abandonna et la femme ne disparut plus. Il connut alors qu'elle était des Aït Bou Guimel. Par la grâce de Dieu, les lois de la "*ttatta*" [pacte de colactation] ne furent pas violées. »

22 La colactation collective détermine automatiquement l'instauration d'interdits matrimoniaux mais pas seulement, comme le souligne l'empreinte territoriale de ladite colactation. Ainsi, « *afergân* protège les agneaux contre le chacal et *tafergant* les gens contre les agressions de leurs semblables. De même que l'agneau qui, en quittant *afergân*, risque d'être dévoré par le chacal, l'individu qui transgresse *tafergant* ne peut échapper à la sanction » (H. Belghazi, 2003 : 38). Le parallèle entre colactation /lait/protection est signifiant des implications sociales et symboliques engendrées par la parenté de lait. Ainsi cette dernière instaurée par le pacte de colactation souligne la triple valorisation de la substance lactée : elle protège les individus, instaure des prohibitions impliquant l'éloignement parental et géographique, et enfin elle est une entité primordiale.

23 Cette matérialisation du lait et de ses conséquences, comme en témoignent l'emplacement des tentes d'individus colactés et les abris (*tifergannin*) à proximité, manifeste la place sommitale qu'occupe le lait, animal ou humain, pour les populations pastorales tant face aux représentations qu'au niveau des pratiques rituelles²⁴. Ainsi si tout établissement dans un lieu nouveau équivaut à un acte de création, c'est en quelque sorte la transformation du chaos en Cosmos pour reprendre l'expression consacrée de Mircéa Eliade²⁵, l'installation de la tente sur un lieu est loin d'être anodine. La tente serait aussi perçue comme l'image du cosmos, la forme géométrique que représentent le pilier central et les piquets latéraux est à peu près celle d'un cercle, « semblable au cercle du monde » (D. Casajus, 2007 : 168). La forme arrondie du toit de la tente, en fait une réplique de la voûte céleste : les quatre piquets sont considérés comme analogues aux quatre piliers qui soutiennent la voûte céleste et qui, situés au nord-ouest, nord-est, sud-ouest, sud-est du monde, occupent par rapport au disque terrestre la même position que les piquets par rapport à la tente (D. Casajus, 1987 : 58). On est ici très proche du symbolisme du centre que décrit Eliade où le sommet de la montagne cosmique n'est pas seulement le point le plus haut de la terre : il est également le nombril de la terre, le point où a commencé la création. Ceci est évoqué dans un cadre purement informatif, dans la mesure où le comparatisme n'a ici qu'une valeur toute relative, pour plus de détails sur les représentations cosmographiques et leur surinterprétation ethnographique, je renvoie au texte de D. Casajus (2007 : 180). « Car le monde dans lequel les femmes kel-ferwan installent leurs tentes et auquel elles l'adaptent en prenant soin du détail n'est pas le cosmos représenté par nos cartes et nos planisphères, ni non plus celui dont parlent leurs saints livres. C'est un petit canton d'univers mille fois parcouru, un horizon de pierres et de collines au-delà duquel on ne s'aventure pas volontiers, une terre battue de vents dont il faut se défendre, un ciel sillonné d'astres tant de fois observés que leur course s'est gravée dans les mémoires, aussi palpable, aussi familière que les chemins où l'on mène les troupeaux » (2007 : 180-181). Une fois le campement abandonné, c'est par sa simple présence passée devenue désormais absence physique que la tente imprime durablement, jusqu'à temps

du moins qu'il ne subsiste plus de trace physique de son passage²⁶ où qu'elle ne soit plus dans la mémoire du groupe²⁷, sa fonction d'humanisation d'un lieu. Elle permet notamment d'éloigner les mauvais esprits « ceux que le sel nous dissimulent » disent les Aït Khebbach. En effet, il convient de ne jamais nommer les *jnûn*, la nomination équivalant à un appel et l'on sait la puissance du verbe dans une société de l'oralité. La tente permet de protéger la société contre l'action maléfique de ces puissances telluriques. Ceci n'est pas sans rappeler le *mundus* romain, ce sillon que l'on creusait autour du lieu où devait être fondée une cité et qui constituait le point de rencontre entre les régions inférieures et le monde terrestre.

24 Chez les Aït Khebbach, l'orientation de la tente est induite par le même principe fondateur cosmogonique, l'entrée de la tente doit être en direction de l'est, du lever du jour, l'ouest, le coucher, étant associé aux esprits malfaisants, puisque le coucher du soleil est le moment de prolifération des *jnûn*. Le monde des *jnûn* est pensé comme la réplique inverse et souterraine du monde humain. Ces esprits sont organisés comme une société hiérarchisée qui côtoie les hommes dans les zones frontalières, dans les interstices d'un contact entre l'intérieur et l'extérieur : monde souterrain, seuils et limites de toutes sortes. Cette dualité des espaces intérieur/extérieur est loin d'être fixe, ces lieux s'interpénètrent parfois, particulièrement lors des moments festifs (rituels de passage, fêtes agraires, etc.) mais aussi dans la quotidienneté (passage diurne et nocturne, modification des éléments : passage du chaud ou froid²⁸, etc.). De la sorte, seule l'harmonie, l'absence de rupture, de changements brusques permettent d'éviter l'apparition des *jnûn* et leur prolifération.

25 La tente et l'espace qui l'entoure sont ainsi perçus et conçus comme l'humanisation d'un lieu jusqu'alors vide et menaçant duquel il convient de se protéger. Aussi, la tente est-elle synonyme de repos, d'abri et de stabilité. Repos et abri face aux nécessités des déplacements (commerce transsaharien, recherche de pâturage) et stabilité rendue possible lors des retours.

La tente durant les cérémonies du mariage : un symbole identitaire

26 Chez les Aït Khebbach, aucun mariage ne peut se dérouler sans que figure la tente, elle est l'élément principal de l'organisation des festivités qu'elle soit complète et spacieuse, ou petite, parfois même figurée par certains de ces éléments seulement, elle est indispensable. Cette règle est impérative, nul mariage ne s'affranchit de cette obligation. Si l'on remarque la présence de la tente caïdale arabe blanche, utilisée comme espace d'apparat et de réception, elle ne peut se substituer à la tente berbère noire. Cette tente caïdale n'est présente qu'à l'occasion de mariages dans les familles les plus puissantes économiquement, où comme ailleurs, le mariage est l'occasion d'une distribution des honneurs et des prestiges entre groupes.

27 Dans la plupart des études sur le monde touareg, les auteurs ont souligné la centralité de la tente au niveau des représentations symboliques, celle-ci équivalent à une manière non seulement de se représenter le monde mais aussi et surtout peut-être d'être au monde. Pour illustrer cette dimension centrale de la tente, je reprendrais rapidement sa présence, à titre comparatif, chez les

Touaregs Kel Ferwan du Niger décrit par Dominique Casajus (1987). Chez ces derniers, la tente est constituée de nattes fixées par des cordages à l'armature de bois. Les nattes sont fabriquées avec des folioles de palmes de palmier doum. Contrairement à l'usage chez les Aït Khebbach, l'orientation de la tente, c'est-à-dire son entrée s'effectue sur le côté ouest. La tente est la propriété exclusive des femmes, qui transmettent à leur fille une tente à l'occasion de leur mariage. Les nattes qui constituent la tente d'une jeune mariée ont été fabriquées par leur mère. C'est pourquoi, les Kel Ferwan disent « la tente d'une femme est à sa mère ». Cette modalité de transmission est loin d'être anodine puisqu'elle constitue la continuité du monde féminin par opposition aux différentes ruptures qui vont caractériser le monde des hommes. En effet, ces derniers qui vivent jusqu'à leur adolescence dans l'intimité de la tente de leur mère, passeront toutes les années suivantes, soit celles qui les séparent de leur mariage, à l'extérieur du campement dans un abri de fortune constitué de branchage. Le mariage des hommes ayant lieu vers l'âge de 30 ans, ils passent donc de nombreuses années sans l'abri d'une tente. Se marier pour un homme se dira alors « faire une tente », au sens de rentrer chez soi le soir, dans une tente. Le garçon quitte donc définitivement la tente de sa mère pour plus tard rentrer dans celle de son épouse, mais dans laquelle il n'est considéré que comme un hôte puisqu'en cas de divorce, son épouse quitte le campement avec sa tente. La jeune fille de son côté passe sans discontinuité de la tente de sa mère à celle qu'elle occupe en tant qu'épouse. Une fois qu'elle a acquis sa tente, une femme ne risque jamais d'en être privée. C'est une des raisons pour lesquelles la tente est intimement associée aux femmes. On relève à nouveau cette identité femme/tente.

28 Le mariage apparaît ainsi comme le mouvement à la fois d'une tente et d'une femme d'un lieu vers un autre. Dans la société maure, c'est aussi le mariage qui marque « l'acte de naissance sociale de la tente » (S. Boulay : 2004). C'est le cas chez les Aït Khebbach, où ce sont les *isnaïns*, — personnages mandatés par le marié qui canalisent et contrôlent l'ensemble des rituels du mariage —, qui effectuent le montage de la tente cérémonielle et qui vont chercher la future épouse la veille des cérémonies. Le groupe donneur d'épouse ne laissant jamais partir la jeune fille sans résistance, les *isnaïns* sont chargés impérativement de ramener la jeune fille sous la tente, avant le lever du jour. En cas d'échec, le mariage est annulé et reporté. Les épreuves sont multiples et les hommes de l'entourage de la jeune fille exigent notamment que les *isnaïns* se soumettent à des exercices de pantomime. On leur demande d'imiter le cri du coq, de l'âne ou de n'importe quel animal, on peut même les sommer de singer un chien, de se mettre à quatre pattes et d'aboyer. Plus l'*isnaïn* paraît perdre son calme, plus il est soumis à de nouvelles épreuves et aux joutes oratoires.

29 L'avancée du cortège est aussi entravée par des troncs de palmiers que les *isnaïns* doivent déplacer, certains peuvent également être capturés, il convient donc de les libérer en offrant des dons substantiels, des poésies chantées offertes à l'appréciation des spectateurs. Ces épreuves durent parfois toute la nuit. Les différents rituels d'empêchements des tentatives de préemption de la fiancée sont corrélés aux appartenances fractionnelles²⁹ et familiales des familles des mariés. En effet, dans le cadre d'un mariage entre enfants de frères, les épreuves imposées sont moindres, parfois seulement d'ordre symbolique. Dans le cas d'une alliance entre deux individus issus de fractions distinctes, les épreuves seront plus difficiles et contraignantes. Les parodies

rituelles peuvent prendre la forme de véritables conflits.

30 Le calme ne revient qu'une fois la préemption de la fiancée accomplie, cette dernière est amenée sous la tente montée à son intention à proximité du campement ou du village de l'époux. Elle y demeurera durant toutes les cérémonies suivantes (trois jours) entourée de femmes de sa parenté qui l'accompagnent.

31 Comme chez les Touaregs Kel Ferwan, l'entrée du marié dans la tente nuptiale est codifiée. En effet, chez ces derniers, il entre dans la tente par le Nord marquant ainsi une rupture avec ce qui était habituel lorsqu'il vivait dans la tente de sa mère, où il entrait par l'ouest. C'est une manière symbolique et ritualisée de marquer une rupture de statut pour l'homme qui passe de la tente de sa mère à celle de son épouse.

32 Chez les Aït Khebbach, la ritualisation est aussi marquée puisque le marié ne pénètre sous la tente du mariage qu'une fois la nuit de noces accomplie, il ne demeure d'ailleurs que quelques minutes sous cette tente, car la plupart des rituels qu'il doit accomplir se déroulent devant l'entrée, sous les yeux de son épouse et des femmes de son entourage. C'est le cas par exemple du sacrifice sanglant, effectué le lendemain matin de la consommation du mariage et qui marque l'entrée définitive de l'épouse dans la famille du mari. De la sorte, toutes les cérémonies manifestent le caractère exclusivement féminin de la tente avec laquelle la mariée offre une image fusionnelle. En effet, il est rare que l'on distingue clairement cette dernière, assise au centre de la tente, sous les deux mâts centraux, parfaitement immobile. L'ensemble des festivités, repas, danses, et sacrifice, ont lieu devant et autour de la tente qui symbolise la mariée.

33 L'immobilité de la mariée renvoie à la stabilité qu'offre l'image féminine. Ainsi s'établit un parallèle entre cette image de stabilité et la permanence de la tente durant les cérémonies du mariage. En effet, la tente n'a pas de rôle fonctionnel, il serait tout à fait possible, dans le cadre villageois que la jeune épousée soit installée dans une maison. La tente, emblème de la mariée est aussi une manière de fêter la mariée (*tislit*) dans une véritable allégorie de la féminité.

34 Au-delà cette fusion femme/tente, le mariage, pour l'ensemble des Aït Khebbach, y compris et peut-être même plus dans un contexte de sédentarisation, demeure la métaphore de la fondation et de l'édification de la tente. La reproduction sociale, sous-jacente à toute alliance matrimoniale, permet au groupe de manifester son attachement profond au mode de vie nomade, offrant seul la cohérence et la protection nécessaire à tout être. Le nomadisme devient l'une des modalités de l'identité du groupe³⁰. Cette volonté de rester nomade s'illustre aussi dans le légendaire et l'histoire orale de la tribu des Aït Khebbach qui font perpétuellement référence aux valeurs du nomadisme. Les Aït Khebbach sont connus pour avoir été de valeureux guerriers. Les rapports qu'ils entretenaient avec les populations sédentaires, particulièrement exposées aux assauts des tribus voisines, étaient déterminés par leur supériorité dans tous les combats. Aussi, les oasiens ont souvent fait appel à la tribu en sollicitant sa protection. Dans les récits oraux, les sédentaires, appelés « *aït ighrm* », littéralement ceux du village, sont présentés comme des hommes isolés et vulnérables, soumis aux attaques et aux pillages. L'espace vécu est toujours nomade dans la mesure où il est toujours prêt à grignoter d'autres espaces, se trouvant ainsi élargi par des ailleurs. L'espace

tribal est donc un espace ouvert par rapport à l'espace clos de la ville où les remparts et les murs marquent ses propres limites. (R. Bourqia, 1990 : 248)

35 L'importance de la mobilité est essentielle, et seul l'habitat nomade donne la possibilité du mouvement, pensé comme salvateur, associé à la survalorisation des activités nomades et pastorales. Soulignons aussi que dans le contexte villageois³¹, la métaphore du nomade sert parfois, sur le registre de l'humour, aux jeunes hommes à l'évocation de l'ignorance. Dire à quelqu'un « tu viens de derrière la dune », c'est lui signifier son inexpérience en quelques domaines. De la même manière, dire d'un autre qu'il est passé directement « de la tente au ciment sans passer par la terre » signifie la rapidité des transformations des modes de vie rendue possible par la « modernité ». L'expression « de la tente à la terre » se référant au passage du nomadisme à la sédentarité dans un habitat de type ksourien en pisé (village) et « de la terre au ciment » au passage du monde rural à l'urbanité.

36 Au final, la permanence de la tente en contexte sédentaire souligne les aspirations profondes des habitants du village tournées vers la nostalgie de leurs puissance et autonomie passées, tout comme elle témoigne de leur identité et de l'ambivalence des valeurs véhiculées par la « modernité ». L'expression « de la tente à la terre et de la terre au ciment » souligne avec humour cette ambivalence. Cependant, la tente demeure un objet valorisé et indispensable, mis en scène lors des cérémonies coutumières du mariage, rituel qui manifeste par nature celui de la pérennité du groupe, où la tente cérémonielle souligne l'attachement identitaire des Aït Khebbach sédentarisés à leur ancien mode de vie nomade. La tente est un lieu central durant l'ensemble des rituels du mariage. La mariée y demeure en quasi permanence, et tous les individus, à des moments distincts, viennent voir et fêter « la mariée/tente ».

Bibliographie

Belghazi Hammou, « Tâda, un pacte sacré de pondération tribale », *Études et documents berbères* (15-16) : 141-151, 1998.

—, *Tâda : puissance et évanescence. Recherche sur la mutation du mode d'existence des Zemmour : contribution à l'étude du changement social dans le Maroc rural*, thèse Université de Franche-Comté, 2003.

Benkheira Hocine Mohamed, « Lier et séparer. Les fonctions rituelles de la viande dans le monde islamisé », *L'Homme* (152) : 89-114, 1999.

Bonte Pierre, « Quand le rite devient technique. Sacrifice et abattage rituel dans le monde musulman », *Techniques et culture* (21) : 79-96, 1993.

—, « Symboliques et rituels de la protection. Le sacrifice *t'argîba* dans la société maure » in Bonte P., Brissebarre A.-M., Gokalp A. (dir.), *Sacrifices en islam. Espaces et temps d'un rituel*, Paris, CNRS : 239-261, 1999.

Bonte Pierre, Brissebarre Anne-Marie et Gokalp Altan (dir.), *Sacrifices en islam. Espaces et temps d'un rituel*, Paris, CNRS, 1999, pp. 239-261.

Boulay Sébastien, « Quand un objet change de statut : trajectoire de la tente dans la société maure (Mauritanie) », *Ethnographiques.org* (6) www.ethnographiques.org/, 2004.

Bourqia R., « Espace physique, espace mythique » in *Le Maroc : espace et société. actes du colloque maroco-allemand de Passau*, 1989, Passavia Universitätsverlag, 1990, pp. 191-226.

Bruno Henri et Bousquet G.-H., « Contribution à l'étude des pactes de protection et

d'alliance chez les Berbères du Maroc central », *Hespéris* (XXXIII), 1946, pp. 353-371.

Casajus Dominique, *La tente dans la solitude*, Paris, MSH, 1987.

—, « La tente tournée vers le couchant », *L'Homme* (183), 2007, pp. 163-184.

Chelhod Joseph, *Le sacrifice chez les Arabes*, Paris, PUF, 1955..

Claudot Hélène, « Femme idéale et femmes sociales chez les Touaregs de l'Ahaggar », *Production pastorale et société* (14), 1984, pp. 93-105.

Claudot-Hawad Hélène « Femmes touarègues et pouvoir politique », *Peuples méditerranéens* (48-49), 1989, pp. 69-79.

—, « Touaregs : l'identité en marche », *Études et Documents Berbères* (14), 1996, pp. 223-232.

—, « Ehen (pl. ihanan) », *Encyclopédie Berbère* (XVII), 1996, pp. 2591-2593.

Doutté Émile, *Magie et religion dans l'Afrique du Nord*, Alger, A. Jourdan, 1909.

Gélard Marie-Luce, « Agnatic Ideology and Uterine Values a Berber-Speaking Tribe (South-East Morocco) », *Anthropos*, (99-2), 2004, pp. 565-572.

—, « Modifications et ajustements événementiels des parentés électives dans le Sud-Est marocain », *Awal* (29), 2004, pp. 51-64.

—, « La fourmi voleuse de lait. Transferts et représentations de la substance lactée dans le Tafilalt (Sud-Est marocain) », *L'Homme*, (173), 2005, pp. 97-118.

—, « De la lance au pouvoir. Fonctionnement politique et social d'un groupe berbérophone au Tafilalt (Maroc) », *Cahiers de recherche du Centre Jacques Berque* (III), 2005, pp. 127-143.

Hawad Mahmoudan et Claudot Hélène, « Ébawel/éssuf. Les notions d'«intérieur» et d'«extérieur» dans la société touarègue », *R.O.M.M.* (38), 1984, pp. 171-179.

Ibn Khaldun, *Discours sur l'Histoire universelle. Al-Muqaddima*, traduit de l'arabe, présenté et annoté par Vincent Monteil, Arles, Actes Sud, □1967□, 1997.

Rachik Hassan, « L'autre sacrifice. Étude sur la division sexuelle des rôles rituels dans une tribu du Haut-Atlas », in R. Bourqia et N. Hopkins (éd.), *Le maghreb : approches des mécanismes d'articulation*, Casablanca, Al Kalam, 1991.

—, « Sacrifice et humiliation. Essai sur le 'ar à partir de l'œuvre de Westermarck » in Bourquia et Al-Harras M., *Westermarck et la Société Marocaine*, Publication de la Faculté des Lettres et des Sciences Humaines, Série Colloque et Séminaire, n° 27, 1993, pp. 167-183.

Smith Robertson W., « Sacrifice », in *Encyclopaedia Britannica*, Londres, 1890.

Westermarck E., *Les cérémonies du mariage au Maroc*, Paris, Leroux, 1921.

—, *Ritual and Belief in Morocco*, London, Macmillan and Co, 2 tomes, 1926.

Je remercie Sébastien Boulay pour sa relecture et ses précieux commentaires.

Notes

1 La perception du territoire de la tribu est par ailleurs en totale inadéquation avec celle des États (France durant la période coloniale, Maroc et Algérie aujourd'hui). De nombreux Aït Khebbach vivent à ce jour sur le territoire algérien. La tardive ratification des conventions frontalières n'a pas réglé toutes les difficultés et de nombreuses ambiguïtés sinon conflits ouverts sont endémiques depuis les indépendances.

2 Il est ici fait référence à l'unité linguistique et culturelle du monde berbère, laquelle ne gomme pas les particularismes multiples des populations berbérophones.

3 Pour plus de détails, je renvoie au texte de M. Hawad et H. Claudot (1984 : 172) qui souligne les liens entre les notions d'abri et de parenté, le terme d'*ébawél* renvoyant aux « descendantes d'une même mère en voie utérine, et toute parenté qui prolonge cet axe matrilineaire. De plus, il dénote la tente dans laquelle est née la fondatrice de cette ligne, ainsi que les personnes auxquelles a été transmise la tente ».

4 Dans le contexte de l'émigration, lorsqu'un membre de la tribu revient dans son

village, les conversations ne font jamais référence au pays (France, Allemagne, Italie, etc.) mais évoque toujours cet « ailleurs », ce « là-bas ».

5 Il s'agit de bandes de laine tissée.

6 C'est le cas chez les Kel Ferwan (nord du Niger), où les arceaux de la tente représentent la colonne vertébrale, les lattes transversales des côtes, les barres latérales des bras et l'ouverture occidentale de la tente la tête. Pour plus de précision, je renvoie aux descriptions détaillées de D. Casajus (1987) ainsi qu'aux textes de Nicolaisen (1963 : 350) et de E. Bernus (1981 : 132).

7 En touareg, le terme *éhen* renvoie à la tente et désigne métaphoriquement l'épouse (H. Claudot-Hawad, 1996b).

8 L'homologie terminologique entre tente et famille est très répandue. Les Aït Khebbach emploient le terme « tente » (*takhmt*) pour désigner la famille, y compris dans le contexte de sédentarisation villageoise (Merzouga).

9 La tente représentant à elle seule l'univers tout entier.

10 Dans certains contextes, elle peut aussi signifier le patriarche.

11 L'ensemble de l'armature de bois est appelé *tirsal*.

12 Sur un métier à tisser vertical, il s'agit d'une activité exclusivement féminine.

13 Il convient de souligner que les choses ne sont pas aussi schématiques puisque les perceptions de la parenté chez les Aït Khebbach oscillent en permanence entre valeur agnatique et valeur utérine. Sans rentrer dans ce large débat des structures de la parenté, on sait que la plupart des berbères marocains ont adopté le système agnatique arabe. À ce propos voir M.-L. Gélard (2004a).

14 Pour plus de détails voir M.-L. Gélard (2004b).

15 Voir notamment : Smith R. (1890), Doutté E. (1909), Westermarck E. (1921, 1926), Bruno H. et Bousquet G.-H. (1946), Chelhod J. (1955), Rachik H. (1991, 1993), Bonte P. (1993), Benkheira H. (1999), Bonte P., Brissebarre A.-M. et Gokalp A. (1999).

16 Voir le texte de P. Bonte (1999), lequel souligne cette concordance entre sacrifice sanglant/pacte/parenté.

17 L'expression *bab n-umur* « littéralement l'homme à la lance » se réfère dans l'organisation politico-sociale des Berbères au chef du lignage. « Le texte du *kitab al ansab* donne le terme *amur* également dans le sens de pacte inviolable et sacré » (L. Meezzine, 1987 : 184). Pour plus de détails sur la symbolique de la lance, voir M.-L. Gélard (2005b).

18 Les groupes demandant protection effectuent un sacrifice en direction d'une des fractions originaires de la tribu laquelle donne son accord à l'entrée dudit groupe au sein de l'ensemble fractionnel.

19 Il n'est pas possible dans le cadre de ce texte de présenter une vue générale des différentes prohibitions d'alliance et de leur cause, notons cependant que la prohibition « *tafergant* » n'est pas uniquement imputable à la colactation collective.

20 En arabe et en hassâniyya, « *vrîg* », le campement est formé sur cette même racine, évoquant la fraction, la partie d'un tout. (S. Boulay, information orale).

21 Construit en roseau et en palmes, l'enclos se présente sous la forme d'un cercle à ciel ouvert, dont les côtés sont légèrement rabattus vers l'intérieur afin de procurer de l'ombre au cheptel.

22 Le lait est même susceptible de migrer, par exemple des seins d'une femme vers une autre, voir M.-L. Gélard (2003a).

23 Les Aït Khebbach considèrent qu'il est préférable de jurer sur Dieu plutôt que sur le lait car en cas de parjure, si Dieu peut pardonner, le second est intraitable.

24 Chez les Belbala dans une Oasis du Sud-Ouest algérien, ce lieu fait partie de l'ancien territoire de nomadisation des Aït Khebbach, la fondation d'une habitation nécessite qu'une goutte de lait maternel soit déposée sur le seuil.

25 Dans *Le mythe de l'éternel retour*.

26 D. Casajus (1987 : 65) souligne cet aspect du vieillissement des enclos : « À chaque déménagement, on coupe des branches d'épineux pour en faire de nouveaux. Encore vertes au début du séjour du campement sur son site, elles se dessèchent et

s'empoussièrent peu à peu. Sur le site d'un campement, même abandonné depuis des années, quelques branches restées là signalent toujours l'emplacement d'un ancien enclos. C'est en considérant les enclos qu'on peut donc voir vieillir un campement. Leur aspect révèle depuis combien de temps il est installé sur son site actuel, tandis que leur nombre permet de savoir à quel stade de son existence il en est. Les tentes n'apprennent rien là-dessus, car les femmes refont sans cesse les nattes, et, au moins dans un campement un peu fortuné, elles semblent toujours neuves ».

27 À proximité d'un petit village, un enclos demeuré depuis de nombreuses années mais aujourd'hui totalement détruit, conserve au lieu son appellation (*tafergant*).

28 Il convient d'éviter toute modification brutale d'un état à un autre. Ainsi, on prend soin de ne jamais éteindre un feu avec de l'eau, de ne jamais passer d'un lieu chaud à un lieu plus froid. Le corps qui transpire est ramené très progressivement à son état initial, on ne lave jamais la sueur avec de l'eau.

29 La tribu des Aït Khebbach se divise en deux ensembles : les fractions endogènes constituées des descendants des fils du fondateur et ancêtre éponyme Khebbach et les fractions allogènes qui ont été agrégées à la tribu au moyen des rituels de protection (sacrifice sanglant).

30 On notera que le nomadisme est aussi, dans la région, un argument de vente aux touristes, décliné sous toutes ces formes (repas et nuitée sous « la tente nomade traditionnelle », « bivouac dans le désert » parfois à quelques dizaines de mètres de l'auberge, etc.

31 Longtemps enclavé dans une région d'accès incommode par pistes, Merzouga est aujourd'hui relié par une route à l'agglomération de Rissani.